

L'ISLAM COMME CONTRE-IDENTIFICATION FRANÇAISE

TROIS MOMENTS

L'islam est en France, de longue date, une composante de l'identification nationale, – il fournit une altérité à l'identité française. Cependant, l'usage politique de l'antagonisme islamique et son impact social se modifient d'un temps à l'autre. Des Croisades, premier grand épisode historique anti-musulman (prolongé par une longue confrontation avec la puissance ottomane), à l'impérialisme colonial, certains thèmes se perpétuent mais la configuration dans laquelle s'inscrit la figure du danger musulman est radicalement différente. De même, de la période coloniale à aujourd'hui, trop de paramètres de la situation se sont modifiés pour que l'argument d'une continuité néo-coloniale dans la France des années 2000 soit recevable sans examen. Certes, le discours de Samuel Huntington sur le conflit des civilisations¹ recycle, au service de la politique américaine, le vieux discours « savant » raciste du XIX^e siècle, développé en France par Renan, en marge de l'expansionnisme impérial. Mais la période actuelle en France se caractérise aussi par la réception conflictuelle de ces thèmes. La publicité de l'argument colonial aujourd'hui et la polémique suscitée en France autour du contenu prescriptif de l'histoire nationale instruisent le procès de l'ethnonationalisme d'antan, consacrant l'installation de la France dans l'ère post-coloniale. Il y a plus rupture que continuité historique, par conséquent. En tout état de cause, si l'islam entre aujourd'hui dans la fabrique de l'identité française, ce n'est pas seulement comme frontière externe mais comme frontière interne, ou comme constituant...

On présentera d'abord les thèses de Renan sur l'islam (1^{ère} partie). Elles ont une importance particulière car elles ont fourni à la conquête impériale sa justification académique. Mais de plus, la racisation théorisée de l'islam par Renan demeure un standard, elle constitue la première source intellectuelle de la vision académique actuelle de l'islam comme « autre » absolu de l'Europe. On traitera ensuite de la place de l'islam dans la politique coloniale (2^{ème} partie). Il s'agit de mettre à l'épreuve – et de reformuler – l'hypothèse d'une continuité entre

¹ V. Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations ? Foreign Affairs*, (72-3), 1993, p. 22-49. Etendu en ouvrage sous le titre *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

la période coloniale et aujourd'hui². Nous terminerons par une approche de la situation actuelle dans sa conflictualité (3^{ème} partie).

I. THEORISER LA SUPERIORITE NATURELLE DE L'EUROPE : RENAN ET SON TEMPS

Qu'est-ce qui s'est perpétué de l'esprit des Croisades jusqu'à l'époque moderne ? Peu de choses, en réalité. Les Croisades constituent une réserve de *topoi* où chaque période peut venir faire son marché pour ses divers publics, et elles sont elles-mêmes un mythe dont chaque période peut s'emparer³. Mais à l'époque des Lumières, la préoccupation de l'islam est devenue très marginale. C'est l'expédition d'Egypte, en 1798, qui déclenche dans le public bourgeois français une curiosité nouvelle, que vont renouveler le débarquement de l'armée française en Algérie et la guerre de conquête et le dynamisme commercial de la Monarchie de Juillet et du second Empire en Méditerranée. C'est dans ce contexte qu'intervient, en contrepoint, la théorisation de Renan, dans les années 1860-1880. La controverse (inédite jusqu'à récemment) qui l'oppose en 1883, alors qu'il est au faite de sa gloire, à Djamel-Eddine al-Afghani, de passage à Paris, est saisissante.

(1) L'ISLAM EST LE FANATISME ET LA HAINE DE LA SCIENCE : RENAN

Spécialiste de linguistique sémitique, Renan part du postulat que l'opposition des familles de langues reflète l'opposition des races et des civilisations, celles-ci étant foncièrement différentes en valeur. Son système d'explication, extrapolé des idées de pointe de la science de son époque, est orienté vers la théorisation de « l'esprit sémite ». Il va donner un éclat scientifique pour l'époque à la figure de l'altérité de l'islam. Il n'y en a pas de meilleur exemple que la péroration de la leçon d'ouverture de son cours au Collège de France, en février 1862. La circonstance est solennelle, nous sommes dans le temple de la haute science française. Renan vient de poser que « le musulman (l'esprit sémitique est surtout représenté de nos jours par l'islam, précise-t-il) et l'Européen sont en présence l'un de l'autre comme

² Ces deux parties se fondent sur des recherches inédites sur l'histoire du stéréotypage de l'islam en France. J'ai une dette particulière à l'égard de Jean-Robert Henry, qui a réuni la plus grande partie des documents originaux que j'ai consultés.

³ Lire sur l'histoire du rapport à l'islam : Jean-Robert Henry et Franck Fregosi, *Variations françaises sur l'Islam éternel. Pour une typologie des discours*. In Bruno Etienne (dir.), *La France et l'islam*, Paris, éditions du CNRS, 1990

deux êtres d'une espèce différente, n'ayant rien de commun dans la manière de penser et de sentir », et il a expliqué que l'Europe ne doit rien à l'Orient sémitique, surtout aux musulmans, contrairement à ce qui est parfois prétendu. Il n'y a pas eu d'emprunt à l'Orient de la part des Européens, sinon la religion (le christianisme, d'origine sémite). Voici l'envolée finale du discours.

« Quant à l'avenir, Messieurs, j'y vois de plus en plus le triomphe du génie indo-européen. Depuis le XVI^e siècle, un fait immense, jusque-là indécis, se manifeste avec une frappante énergie : c'est la victoire définitive de l'Europe. (...) Le génie européen se développe avec une grandeur incomparable ; l'islamisme au contraire se décompose lentement ; de nos jours, il s'écroule avec fracas. A l'heure qu'il est, la condition essentielle pour que la civilisation européenne se répande, c'est la destruction de la chose sémitique par excellence, la destruction du pouvoir théocratique de l'islamisme, par conséquent la destruction de l'islamisme ; car l'islamisme ne peut exister que comme religion officielle ; quand on le réduira à l'état de religion libre et individuelle, il périra. L'islamisme n'est pas seulement une religion d'Etat, (...) c'est la religion excluant l'Etat, c'est une organisation dont les Etats pontificaux seuls en Europe offraient le type. Là est la guerre éternelle, la guerre qui ne cessera que quand le dernier fils d'Ismaël sera mort de misère ou aura été relégué par la terreur au fond du désert. L'islam est la plus complète négation de l'Europe ; l'islam est le fanatisme (..) ; l'islam est le dédain de la science, la suppression de la société civile ; c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d'une éternelle tautologie : *Dieu est Dieu*. L'avenir, Messieurs, est donc à l'Europe, et à l'Europe seule. L'Europe conquerra le monde et y répandra sa religion, qui est le droit, la liberté, le respect des hommes, cette croyance qu'il y a quelque chose de divin au sein de l'humanité. Dans tous les ordres, le progrès pour les peuples indo-européens consistera à s'éloigner de plus en plus de l'esprit sémitique. »⁴ Etc.

Discours très bien accueilli par l'auditoire, précise l'auteur. Le fond apparaît politique. La domination européenne en Méditerranée et dans le monde n'est pas accidentelle, avertit Renan, elle était prévisible, elle est irréversible. Plus le temps passe, plus la distance va se creuser avec « l'islamisme », notre vis-à-vis. Et le « progrès » est là, dans cet éloignement croissant, voire dans la « destruction de l'islamisme ». Car l'islam exalte les vices de « l'esprit sémitique ». « L'esprit sémitique » est l'envers de nos valeurs, et l'islam leur fait carrément la guerre, « la guerre éternelle » (pensons aux Croisades), il est « la négation de l'Europe ». Il impose de ne pas dissocier l'Etat de la religion, il méprise la science, élimine les libertés civiles, émousse la sensibilité, bannit l'humanisme. L'histoire en viendra à bout, prophétise Renan, car l'Europe « conquerra le monde », et « quand on réduira [l'islam] à l'état de religion libre et individuelle [c'est-à-dire en imposant nos lois en pays musulmans], il périra » - en tant que forme politique, sinon comme collectivité humaine, Renan n'exclut pas cette éventualité.

⁴ « De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation », discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France, le 21 février 1862. In *Œuvres complètes de Ernest Renan*, édition définitive établie par Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, tome II, 1948, p. 332-333.

Renan est auréolé d'autorité scientifique, il prend en charge deux grandes découvertes de son temps. D'une part, celle – alors toute récente – de Bopp sur la « famille indo-européenne » en linguistique, distincte de la famille des langues sémitiques même si les peuples qui parlent ces langues sont parfois voisins (l'hébreu et l'arabe sont des langues sémitiques, le Persan une langue indo-européenne)⁵. D'autre part, l'idée de race telle que mobilisée par l'anthropologie physique, alors en train de se développer à partir des travaux du XVIII^e siècle sur la classification des plantes et des animaux, et des spéculations sur l'évolution des espèces (*L'Origine des espèces*, de Darwin, date de 1859). C'est l'époque où l'on classe et reclasse les espèces humaines, on mesure les crânes, on découvre des espèces disparues (comme l'homme de Cromagnon), on s'interroge sur les limites de la coïncidence entre les races et les langues.

Souscrire à la « diversité des races » et à leur « inégalité » (les races humaines disparaissent à l'instar des espèces animales, par inadaptation, éliminées ou remplacées par des plus fortes) c'est, à l'époque, le signe d'un esprit fort. L'apport propre de Renan, dans ce contexte (on sait sa réputation de penseur affranchi des crédulités religieuses), est d'élaborer le concept physique de race pour l'appliquer aux grandes lignes de l'évolution culturelle. Les acteurs de son historicisme sont les races. « Au point de vue des sciences historiques, écrit-il, cinq choses constituent l'apanage essentiel d'une race, et donnent droit de parler d'elle comme d'une individualité dans l'espèce humaine. [... Ce] sont une langue à part, une littérature empreinte d'une physionomie particulière, une religion, une histoire, une civilisation »⁶. C'est ce faisceau de dimensions qu'il appelle aussi « esprit » ou « caractère », ou bien, avec la connotation positive réservée à l'Europe, « génie ». Tant la science que l'idéal du progrès exigent de renoncer à l'égalitarisme de la Révolution. Il est naturel et juste que les races « supérieures » dominent les autres. Elles le font pour « la liberté et le respect des hommes », comme dit Renan (*supra*). On verra Jules Ferry reprendre l'argument à l'appui de sa politique coloniale.

Cette opinion ne serait peut-être pas si virulente si elle faisait consensus. Dans les années 1860, les esprits sont profondément partagés sur la politique à conduire en Méditerranée. La « pacification » de l'Algérie est achevée. Faut-il conquérir le reste du Maghreb, y imposer notre domination et nos hommes ? C'est la version inégalitariste-colonialiste de l'impérialisme. Elle a la préférence de Renan. Il y a une version opposée. C'est celle que

⁵ Inversement, des peuples aussi éloignés que les Hindous et les Suédois parlent des langues apparentées, montre Bopp.

⁶ In « La société berbère », *Œuvres complètes de Ernest Renan, op. cit.*, tome II, 1948, p. 553.

promeuvent les Saint-Simoniens et autres « libéraux »⁷. Elle est égalitariste tout en assumant la relation de domination. Cela, parce qu'elle est interactionniste avant la lettre. Le concept de « race » s'imposant à l'époque pour penser les rapports entre grandes collectivités humaines, on y retrouve l'argument racial et l'idée d'échelle des civilisations, qui expliquent le « retard » des musulmans et la domination des Européens. Mais l'idée d'une distance qui ne peut que s'accroître entre les peuples, considérés comme des entités fermées, est refusée, en prenant en considération les effets de l'intensification des échanges. Ce courant défend la perspective d'une « fusion des races ».

(2) QUAND L'ALTERITE S'INCARNE : RENAN DEVANT AL-AFGHANI

Le courant de Renan a d'autres adversaires encore : des musulmans eux-mêmes. Tandis qu'Abd-el Kader, qui a dirigé la résistance des tribus algériennes contre l'armée française jusqu'en 1847, termine sa vie en Syrie, où il s'est engagé à s'abstenir de tout acte hostile à la France et acquiert même par ses actes et ses écrits une image extrêmement positive auprès des Européens (il meurt en 1883), on assiste dans le dernier tiers du siècle à l'essor d'idées dites « panislamiques » dans l'aire Inde, Turquie, Egypte. Le sentiment se lève parmi les élites qu'il faut mener la lutte sur une base transnationale contre le despotisme, responsable du retard des pays musulmans (Perse, Turquie, Egypte), et contre les occupants étrangers⁸, afin d'impulser la « renaissance » (*nahda*) de cet espace. Djamel-Eddine al-Afghani (1838-1896), personnalité hors du commun à la réputation d'agitateur professionnel, éduqué en Inde, ayant résidé en Perse, en Turquie, en Egypte et chassé d'un peu partout par les hommes au pouvoir après qu'ils aient tenté de se l'attacher, est à Paris en 1883, accompagné de son disciple Mohammed Abdou, futur grand muphti d'Egypte et futur phare du mouvement réformiste⁹. Al-Afghani rencontre Renan, à sa demande. Celui-ci tire de cette conversation, dont il dira qu'elle l'a beaucoup impressionné, le sujet de la conférence qu'il doit donner en Sorbonne peu après. Ce sera « L'islamisme et la science », où il développe la thèse de l'antagonisme radical entre l'islam et la science : « L'islamisme, en réalité, a toujours persécuté la science et la philosophie. Il a fini par les étouffer. » La conférence est publiée dans le *Journal des*

⁷ V. par exemple d'Ismaïl Urbain, *L'Algérie pour les Algériens*, Paris, Séguier, 2000. (éd or. 1860)

⁸ Les Anglais sont en Inde, ils prennent le contrôle de l'Egypte en 1881, date à laquelle la France, de son côté, impose son protectorat à la Tunisie et le code de l'indigénat aux Algériens.

⁹ Cf. M. Abdou, dans J. al-Afghani, *Réfutation des matérialistes*, traduction sur la 3^{ème} édition arabe avec introduction et notes par A-M. Goichon, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1942 ; A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London-NY, Oxford University Press, 1962 ; A. Mérad, article « Islâh (réforme, réformisme) », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1978.

Débats (le journal officiel français d'alors). Al-Afghani fait valoir un droit de réponse. A quoi Renan ajoute sa propre réponse.

La controverse entre Renan et al-Afghani dans le *Journal des Débats* en 1883 est un morceau d'anthologie sur le dénigrement public de l'islam au moment où la Troisième République, enfin installée, relance la politique coloniale. On y voit s'amorcer une oscillation entre le registre racial d'explication, mis en œuvre par Renan, et le registre politique, amené par al-Afghani. Renan réitère d'abord la justification raciale-religieuse de l'infériorité des musulmans, dans une rhétorique très proche de celle de son discours de 1862 au Collège de France. Puis, pour répondre aux objections poliment ironiques d'al-Afghani, il l'infléchit prudemment, non sans avoir tourné son argument racial en un compliment humiliant pour le leader musulman. *In fine*, il se pose en maître à penser de la République. Al-Afghani, pour sa part, déconstruit par l'ironie le système racial d'explication de son adversaire et il lui oppose le système de valeurs dont il se réclame : il objecte à Renan son déni d'histoire et son déni d'humanisme à l'égard des musulmans. Evoquant l'histoire des Arabes, il fait valoir qu'il n'y a rien de naturel ni d'inéluctable dans leur condition actuelle, le principal obstacle n'étant pas la religion, mais le despotisme qui sévit chez eux.

Sur le constat de départ, Renan et al-Afghani sont d'accord, et c'est sans aucun doute de cela qu'ils ont conversé lors de leur rencontre : « l'infériorité actuelle des pays musulmans ». Renan ajoute d'emblée « la nullité intellectuelle des races » qui ont l'islam pour culture. Et c'est ce point qu'il va développer, dans le style hyperbolique qui lui est familier quand il parle d'islam. L'argument vise très particulièrement al-Afghani, car l'initiateur du mouvement de la « renaissance islamique » voit dans l'instruction le moyen privilégié pour sortir les sociétés musulmanes et l'islam même de leur marasme. Cela avait forcément été au cœur de la conversation entre les deux hommes, Renan y fait d'ailleurs allusion dans sa réponse à al-Afghani.¹⁰

Les races qui ont adopté l'islam, pose Renan, étaient plus ou moins douées, l'islam les réduit à l'imbécillité, les *ferme absolument à la science*, tout en suscitant chez ses adeptes un « fol orgueil ».

Ernest Renan, « L'islamisme et la science », *Conférence à la Sorbonne*, 29 mars 1883 :

¹⁰ Nous citons Renan d'après la reprise de sa conférence et de sa réponse à al-Afghani, dans *Œuvres complètes de Ernest Renan*, op. cit., tome I, 1947, p. 945-960, et 960-965. La conférence fut publiée par le *Journal des Débats* du 30 mars 1883, et la réponse dans la livraison du 19 mai. La réponse d'al-Afghani, parue dans le *Journal des Débats* du 18 mai 1883, est citée d'après sa reprise dans la traduction de son ouvrage *Réfutation des matérialistes*, op. cit., p. 174-185.

« Tous ceux qui ont été en Orient ou en Afrique sont frappés de ce qu'a de fatalement borné l'esprit d'un vrai croyant, de cette espèce de cercle de fer qui entoure sa tête, la rend absolument fermée à la science, incapable de rien apprendre ni de s'ouvrir à aucune idée nouvelle. A partir de son initiation religieuse, vers l'âge de dix ou douze ans, l'enfant musulman, jusque là quelquefois assez éveillé, devient tout à coup fanatique, plein d'une sotte fierté de posséder ce qu'il croit la vérité absolue, heureux comme d'un privilège de ce qui fait son infériorité. Ce fol orgueil est le vice radical du musulman ».

Le principal problème pour cette ligne d'analyse est d'expliquer comment l'islam arabe a pu porter pendant cinq siècles une civilisation urbaine et un développement intellectuel brillants. Révisons donc l'histoire arabe, nous dit Renan. En réalité, il n'y a pas eu véritablement de science arabe, mais essentiellement une science grecque écrite en arabe par des non-arabes « à peine musulmans ». La décadence qui commence à la fin du 13^{ème} siècle, elle, ne pose pas à Renan de problème d'explication : c'est que la race turque, particulièrement bornée, acquiert l'hégémonie, et que l'islam accroît son emprise. Mais s'il faut trancher, c'est bien l'islam et non le despotisme « la chaîne la plus lourde que l'humanité ait jamais portée ».

« Les libéraux qui défendent l'islam ne le connaissent pas. L'islam, c'est l'union indiscernable du spirituel et du temporel, c'est le règne d'un dogme, c'est la chaîne la plus lourde que l'humanité ait jamais portée. Dans la première moitié du moyen âge, je le répète, l'islam a supporté la philosophie, parce qu'il n'a pas pu l'empêcher ; il n'a pas pu l'empêcher, car il était sans cohésion, peu outillé pour la terreur. (...) Mais quand l'islam a disposé de masses ardemment croyantes, il a tout détruit. (...) L'islam a été libéral quand il a été faible, et violent quand il a été fort. Ne lui faisons donc pas honneur de ce qu'il n'a pas pu supprimer. (...) Ce qui distingue, en effet, essentiellement le musulman, c'est la haine de la science, c'est la persuasion que la recherche est inutile, frivole, presque impie ... »

Al-Afghani reprend à son compte les propos méprisants contre l'islam et les musulmans, mot à mot parfois, et il les retourne dans un second temps, sans le signaler, en attaquant leurs présupposés. Ainsi, il reprend l'imputation d'hostilité radicale de l'islam à la science, et il la recadre en généralisant. L'islam est un « joug », certes, mais les autres religions aussi, et force est de reconnaître pourtant que d'une façon générale elles ont contribué à sortir les peuples de la barbarie :

« En songeant que la religion chrétienne a précédé de plusieurs siècles dans le monde la religion musulmane, je ne peux pas m'empêcher d'espérer que la société mahométane arrivera un jour à briser ses liens et à marcher résolument dans la voie de la civilisation à l'instar de la société occidentale pour laquelle la foi chrétienne, malgré ses rigueurs et son intolérance, n'a point été un obstacle invincible. »

Puis il reprend l'imputation de fermeture des Arabes à la connaissance scientifique, et tourne en dérision la réécriture de l'histoire à laquelle s'est livré Renan, en lui retournant ses catégories raciales. Les Arabes n'ont-ils pas démontré un « amour naturel » pour la science et la philosophie ?

« Personne n'ignore que le peuple arabe, alors qu'il était dans l'état de barbarie, s'est lancé dans la voie des progrès intellectuels et scientifiques avec une vitesse qui n'a été égalée que par la rapidité de ses conquêtes. (...) Les Arabes, tout ignorants et barbares qu'ils fussent à leur origine, reprirent ce qui avait été abandonné par des nations civilisées, ranimèrent les sciences éteintes, les développèrent et leur donnèrent un éclat qu'elles n'avaient jamais eu. N'est-ce pas là l'indice et la preuve de leur amour naturel pour les sciences ? (...) Les Européens ont fait bon accueil à Aristote, émigré et devenu arabe ; mais ils ne songeaient nullement à lui quand il était grec et leur voisin. »

Le vrai problème qui défie l'explication est la décadence des Arabes, souligne al-Afghani. Et là encore il nargue Renan : « il est clair que, partout où elle s'est établie, cette religion [l'islam] a cherché à étouffer les sciences et elle a été merveilleusement servie dans ses desseins par le despotisme. » Pour al-Afghani, l'explication est politique.

Renan reprend la main par une insulte violente déguisée en compliment personnel. Al-Afghani n'est si fin que parce qu'il est aryen et superficiellement musulman.

Ernest Renan, *Réponse à al-Afghani*.

« Le cheik Gemmal-Eddine est un Afghan entièrement dégagé des préjugés de l'islam (...). Le cheik Gemmal-Eddine est le plus beau cas de protestation ethnique contre la conquête religieuse que l'on puisse citer. »

Puis il dit son scepticisme sur les idées du réformisme musulman, et il réussit à griffer encore l'islam dans une formule propre à mettre les rieurs de son côté : « *Les musulmans sont les premières victimes de l'islam. (...) Emanciper le musulman de sa religion est le meilleur service qu'on puisse lui rendre...* ». Il place par ailleurs deux alinéas qui ont une vraie modernité politique, sur « l'indifférence bienveillante » qu'il souhaite voir se développer de la part de l'Etat vis-à-vis des religions. Le Renan qu'on entend ici est celui qui est pénétré de la modernisation des institutions républicaines. Il a donné quelques mois plus tôt son célèbre discours « *Qu'est-ce qu'une nation ?* ».

D'une certaine façon, une période s'achève avec la controverse entre Renan et al-Afghani. En assumant la colonisation de l'Algérie et le protectorat de la Tunisie (1881), puis celui du Maroc (1912) et le mandat de la SDN en Syrie et au Liban (1920), la République française devient une « grande puissance musulmane ». Les discussions sur l'islam au cours de ces années auront désormais en arrière-plan les choix faits ou à faire sur la gestion de « nos » musulmans en dehors de la métropole.

Une hypothèse se dégage de l'histoire des représentations de l'islam en France, avant l'épisode colonial. C'est lorsque l'islam est pris dans des conflits dont les enjeux sont forts

pour la société que la passion islamophobe prend son essor. L'aversion pour l'islam est un usage politique de l'islam, dans un champ conflictuel.

Au Moyen Age, la dénonciation de l'imposture ou de l'hérésie mahométane a eu pour effet, sinon pour but, de soutenir la papauté vis-à-vis du pouvoir royal (Rodinson). A l'époque contemporaine, c'est la prise d'Alger en 1830 qui occasionne la vague anti-islamique. Obtenue sans grande difficulté, elle met la France en situation d'espérer renforcer sa puissance extérieure en s'implantant véritablement en pays musulman. Pour cela, il faut venir à bout des résistances algériennes qui prennent une figure de « guerre sainte », et il faut asseoir « notre domination ». Chasser les habitants des zones que nous occupons et étendre celles-ci au maximum ? détruire l'islam ? ou l'amener à « la civilisation » par des moyens pacifiques ? Ces questions agitent la société intellectuelle et politique française sous la Monarchie de Juillet et le second Empire, et elles se posent en Algérie même où le pouvoir civil ne sera remis aux colons que par la Troisième République. C'est dans ce contexte d'abaissement de la société musulmane algérienne et d'hésitation politique que Renan théorise l'infériorité de l'islam et des races musulmanes, leur vocation à être vaincus, et fait entrevoir à son auditoire charmé ce qui pourrait être la nouvelle mission de la France dans le monde, au service du progrès. En répétant ces idées au long de sa carrière, il a donné à l'hostilité à l'islam, vieux schème religieux occidental, une forme théorique et un contenu politique modernes. L'image d'un islam de race, anti-scientifique, anti-libéral, anti-laïque va devenir un standard public.

II. RAPPORT COLONIAL ET DISCRIMINATION ETHNO-RELIGIEUSE

Il y a eu une haine coloniale de l'islam mobilisant le registre racial, couplée à l'arabophobie comme chez Renan – et d'ailleurs en lien avec le courant de pensée métropolitain. Mais pas dans toutes les colonies musulmanes de la France : elle a été plus typiquement algérienne. Et pas durant tout le temps de la colonisation : elle a connu son paroxysme lorsque les colons et leurs alliés cherchaient à imposer au gouvernement leur pouvoir exclusif, pendant les dernières décennies du XIX^e siècle, dans un contexte où les Musulmans n'avaient pas voix au chapitre. Le débat fondateur est terminé pour l'Algérie dans les années 1890-1900, à l'occasion de la crise autonomiste algérienne (qui prend la forme d'un mouvement

antisémite). L'assujettissement des « indigènes » au pouvoir colon est désormais organisé par la loi, et le schème de l'infériorité de « l'Arabe » est porté par l'ensemble des fonctionnements institués de la colonie. Dans le même temps cependant, la « politique musulmane » de la France, composante de sa « politique indigène » et de sa politique coloniale plus généralement, s'affermir au XX^e siècle. Nous la verrons à l'horizon du débat. Adaptée aux pays et aux lieux, elle est bien informée et pragmatique, inspirée par un souci de contrôle, efficace au total. Elle restera aux mains de la Métropole durant toute la période coloniale.

Nous centrerons l'étude sur le cas algérien, dont l'histoire est la plus longue, la plus complexe et la plus susceptible d'avoir une résonance dans la France d'aujourd'hui ne serait-ce qu'en raison du nombre des personnes qui ont en France, à un titre ou à un autre, une expérience algérienne.

(I) LA COLLUSION ENTRE RACE, RELIGION ET STATUT DE SUJET DANS LE RAPPORT COLONIAL

La discrimination à l'encontre des musulmans fut *constitutive* du rapport colonial en pays musulman. Elle forme l'arrière-plan et le référent tacite de la vie idéologique de la colonie. Il faut donc prendre le temps de décrire « l'espèce de complexe racialisé-économique-religieux », selon les termes de Germaine Tillon¹¹, qui a régi la colonie jusqu'à ce que la guerre pour l'indépendance vienne à la fois le mettre en lumière et le faire exploser.

Les territoires à population musulmane sous domination française, qui n'étaient pas tous juridiquement des colonies¹², relevaient néanmoins tous d'un rapport de domination de type « colonial », en ce sens que leur organisation reposait sur une dichotomie entre « Européens » et « indigènes », les uns et les autres ayant des statuts juridico-politiques différents. Les premiers bénéficiaient d'un statut qui assurait leur « prépondérance », selon le vocabulaire de l'époque. Les indigènes étaient dotés de droits civils différents, de droits sociaux inférieurs, avaient un accès sévèrement limité aux droits politiques, et un régime pénal spécifique. Dans sa variante algérienne, la discrimination entre « Européens » et « indigènes musulmans », constitutive du rapport colonial et formalisée par le droit, fut mise en œuvre à travers des pratiques de spoliation de la terre, de répression et de désintégration des formes sociales particulièrement radicales.

¹¹ Germaine Tillon, *L'Algérie en 1957*. Paris, Editions de Minuit, 1957.

¹² Seul le Sénégal l'était ; la Tunisie et le Maroc étaient des protectorats, l'Algérie un ensemble de départements français, prolongé de territoires militaires au Sud.

La nature ethno-confessionnelle de la discrimination fondamentale instituée dans le rapport colonial se lit dans les catégories juridiques employées par le législateur et mises en œuvre par l'Administration. Le sénatus-consulte de 1865 sur l'état des personnes en Algérie, adopté sous l'influence des Saint-Simoniens, avait consacré la distinction « Européens » vs « Indigènes » tout en la rapportant à une commune nationalité française et en voulant donner les moyens de la dépasser. Après la chute de l'Empire et le décret Crémieux, cette ambiguïté du texte est oubliée pour se réduire à la lecture d'une opposition fondamentale entre « Européens » et « Indigènes musulmans ». Ainsi, pour la statistique coloniale, un naturalisé indigène n'est pas rangé dans la même catégorie qu'un naturalisé européen. Jusqu'à la deuxième guerre mondiale, il y a deux hyper-catégories dans les recensements, « Européens » et « Indigènes ». Côté « Indigènes », on n'a que des Musulmans et tous les Musulmans (ou réputés tels). Les Marocains et Tunisiens, qui sont des étrangers originaires de pays musulmans sous protectorat français, sont classés parmi les « Indigènes », et ils sont soumis au statut indigène en Algérie. Les naturalisés musulmans, qui ont renoncé par un acte volontaire à leur statut personnel musulman et ont été déclarés citoyens français, sont également classés parmi les « Indigènes »¹³. Dans les années 1930, les indigènes naturalisés, au nombre de quelques milliers seulement, s'auto-désignent en public comme indigènes. S'ils tentent de lutter contre le stigmate, c'est sans récuser l'appellation¹⁴. C'est une catégorie du sens pratique colonial. L'ordonnance du 7 mars 1944, signée par le général de Gaulle, modifiera la situation en généralisant la capacité citoyenne aux musulmans algériens : les « indigènes musulmans » deviennent alors, selon les catégories officielles, des « Français musulmans » face aux « Français non musulmans ».

En Algérie, écrit Viollette, « c'est à propos de tous les actes de la vie courante que l'Administration marque son souci de distinguer le Musulman du non Musulman »¹⁵. Les pratiques discriminatoires sont souvent fondées en droit : la législation algérienne laisse un très large champ à l'arbitraire des autorités. Un juriste critique du début du siècle fait observer que c'est *grosso modo* un système féodal que la France a installé en Algérie. « Les citoyens

¹³ La présentation des recensements de l'Algérie se trouve dans les éditions successives du manuel d'Arthur Girault, révisé par Louis Milliot pour les dernières éditions : *Principes de colonisation et de législation coloniale. L'Algérie*, Paris, Sirey.

¹⁴ Robert Randau, administrateur colonial et penseur de l'« algérianisme », publie des doléances de l'*Association des indigènes citoyens français du département d'Alger* en annexe de son livre de dialogues politiques *Les Compagnons du Jardin*, coécrit avec Abdelkader Fikri (Paris, Domat-Montchrestien, 1933).

¹⁵ Maurice Viollette, ancien gouverneur général de l'Algérie (1925-1927), *L'Algérie vivra-t-elle ?* Paris, Alcan, 1931.

sont les nobles ou les seigneurs ; les indigènes sont les roturiers ou les serfs »¹⁶. Pierre Nora parlera en 1961 du « sudisme » des coloniaux : « L'Arabe fait partie du patrimoine immobilier »¹⁷.

Cette configuration implique l'exclusion économique et sociale des sujets. De fait, la société indigène a connu entre les années 1870 et 1930 « une paupérisation d'une ampleur insoupçonnable »¹⁸. Par suite, l'exode rural va induire une dualisation accentuée de la société colonisée. Sur plus de neuf millions de musulmans en 1954, un tiers environ vivent alors dans un espace de type urbain (contre 10 % en 1930), recueillant des retombées de la présence européenne, avec d'abord un accès plus facile qu'ailleurs à l'instruction. En ville, environ six garçons algériens sur dix d'âge scolaire sont scolarisés en 1954, quand le taux moyen de scolarisation primaire pour l'Algérie entière n'est que de 14,6 % (6 % pour les filles). Il y a une toute petite élite de diplômés algériens du supérieur¹⁹. Les deux autres tiers de la population musulmane, plus de six millions, vivent dans le bled, dans des conditions de dénuement extrême pour leur très grande majorité. L'ethnologue Germaine Tillion, qui a fait sa thèse dans les Aurès à la fin des années 1930 et revient sur le terrain en 1955, se dit atterrée de l'évolution qu'elle constate. Elle avance le concept de « clochardisation », visant par là d'une part la destruction de la culture paysanne traditionnelle et des fragiles équilibres économiques qui existaient encore quinze ans avant, de façon telle que désormais « neuf familles sur dix vivent au jour le jour » ; et d'autre part l'exclusion absolue de l'instruction et de la technicité : dans ces secteurs, le taux de scolarisation en 1954 est de un pour cinquante, voire un pour soixante-dix²⁰.

(2) L'ISLAMOPHOBIE RACISTE : JUSTIFIER L'ASSUJETTISSEMENT DES INDIGENES

Pendant toute la période où le projet politique de la France en Algérie n'était pas arrêté, au XIX^e siècle, les coloniaux n'ont pas eu de mots assez durs pour dénigrer les « arabophiles » et dénoncer la barbarie de leurs protégés.

¹⁶ Emile Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, Rousseau, Paris ; Jourdan, Alger, 2^e édition, 1911, vol. 2, p. 338-341 (1^{ère} éd. 1903). Les dispositions particulières aux sujets musulmans, dites « code de l'indigénat », ont été prorogées, avec quelques amendements, jusqu'en 1944.

¹⁷ Pierre Nora, *Les Français d'Algérie*. Introduction par Charles-André Julien. Paris, Julliard, 1961, p. 93.

¹⁸ Charles-Robert Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, PUF, QJ, 1977 (1^{re} édition 1964), p. 56. Les chiffres cités sont repris de cet ouvrage.

¹⁹ 28 ingénieurs et assimilés, 185 enseignants du secondaire en 1954.

²⁰ Tillion, 1957, *op. cit.*

C'est que le droit des Européens à s'arroger l'exclusivité des avantages accordés par le gouvernement français pour la mise en valeur de l'Algérie leur fut longuement contesté. Après la fin du *jihad* d'Abd el-Kader, au milieu du siècle, la vue qui prévalait chez les parlementaires ou les conseillers du gouvernement français était qu'il fallait trouver une juste mesure dans la politique algérienne. Tocqueville, qui avait auparavant cautionné les agissements des militaires au nom des nécessités de la « pacification », se répand en avertissements. Il pense qu'une politique judicieuse de rapprochement des intérêts portera ses fruits et qu'en tous les cas, une politique de compression de la population indigène par la force doit absolument être écartée²¹. C'est, plus nettement encore, l'avis d'Ismaÿl Urbain, conseiller de l'Empereur, un saint-simonien d'origine guyanaise converti à l'islam.

« Il n'existe sur le sol algérien qu'un intérêt prédominant, celui de la France. C'est elle qui exerce la tutelle envers les Indigènes, et qui seule peut leur demander, ou leur imposer au besoin, des sacrifices. Quant aux intérêts privés des Immigrants, ils ne doivent jouir d'aucun privilège à l'endroit des Indigènes »²².

L'empereur Napoléon III souscrit largement à ces idées lorsqu'il se présente en « empereur des Arabes », et les dispositions législatives qu'il fait adopter par sénatus-consulte en 1863 et 1865 ménagent l'avenir. Les coloniaux contre-attaquent en démontrant la barbarie des Arabes et le mal qu'ils font aux Français. La République, qui s'installe après la défaite de 1870 et la chute de Napoléon III, leur donne satisfaction. La répression impitoyable de l'insurrection d'el-Mokrani (1871) assure à la colonisation des centaines de milliers d'hectares en ruinant les tribus dans l'Est algérien et la Kabylie. Un mécanisme d'implosion de la propriété indivise indigène est mis en place (loi Warnier, 1873). Par le code de l'indigénat (dont la première formule date de 1874), le fait d'être musulman devient associé à un statut civil, politique et pénal lourdement discriminatoire, féodal. Paris laisse encore les Républicains d'Algérie fermer les quelques dizaines d'écoles et collèges arabes-français.

Mais arrive Jules Ferry, qui donne une doctrine à la domination coloniale : le *devoir de civiliser*.

« Il faut dire ouvertement qu'en effet, les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures. (...) Parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures. »²³.

²¹ Alexis de Tocqueville, Rapport sur l'Algérie, 1847, in *De la colonie en Algérie*, préface de T. Todorov. Paris, éd. Complexe, 1988.

²² Ismaÿl Urbain, *L'Algérie française. Indigènes et Immigrants*. Préface de Michel Levallois. Paris, éd. Séguier, 2002, p. 58 (1^{re} édition, anonyme, 1862).

²³ Jules Ferry, discours du 28 juillet 1885.

A Alger, le recteur Jeanmaire se met à faire construire un réseau d'écoles pour les indigènes, en appliquant les programmes français (il restera en poste de 1884 à 1908). Stupéfaction ! Les « Jeunes Algériens », petite élite urbaine de musulmans « évolués », parlent d'égalité, reprennent à leur compte l'idée d'assimilation. Ferry, en tournée en Algérie avec une commission sénatoriale, tance les coloniaux :

« Il est difficile de faire entendre au colon européen qu'il existe d'autres droits que les siens en pays arabe et que l'indigène n'est pas une race taillable et corvéable à merci. (...) Bien rares sont les colons pénétrés de la mission éducatrice et civilisatrice qui appartient à la race supérieure, plus rares encore sont ceux qui croient à une amélioration possible de la race vaincue. Ils la proclament à l'envi incorrigible et non éduicable, sans avoir jamais rien tenté cependant pour l'arracher à sa misère morale et intellectuelle. (...) Ils ne comprennent guère (...) d'autre politique que la compression »²⁴.

Les Européens se sentent incompris. Les textes sont répétitifs : sur l'idée de race inférieure, qui fait largement consensus, on greffe chez les coloniaux toutes les dimensions de la « barbarie », fanatisme, despotisme, paralysie du cerveau, saleté, esclavage domestique, évolution impossible..., dans un discours d'action au service des pratiques de spoliation et de discrimination coloniale. L'aversion qui triomphe dans cette période dans le milieu colonial algérien articule le cadre explicatif racial avec la préoccupation des dossiers coloniaux. Trois principalement : faire valoir le droit des colons sur les terres indigènes, empêcher l'accès des indigènes à l'instruction, bloquer leur accès aux droits politiques.

Sur ces points, notamment les deux derniers, le discours colonial se heurte au discours officiel sur la mission civilisatrice de la France et la perspective de « l'assimilation ». Civiliser implique d'affecter des budgets pour élever le niveau de vie, assimiler signifie faire accéder aux droits communs. La position des colons est claire et nette, et ils sauront en convaincre les administrateurs successifs de la colonie. La civilisation est un idéal, mais impossible à réaliser à cause de l'Islam. L'assimilation comme concession de droits est dangereuse. S'il faut l'imaginer comme contrepartie du droit à coloniser, comme le veut Ferry, c'est à terme, à très long terme. De toute façon, « l'assimilation ne peut être vraie que comme un principe et comme une tendance, non comme une règle absolue. Il faut une législation spéciale aux colonies ; et l'assimilation à outrance conduirait à la suppression de toute législation coloniale »²⁵. La « conquête des esprits » ou « des cœurs » par l'instruction ? « Ce raisonnement est en réalité inapplicable, oppressif, et aussi nuisible à nos intérêts qu'à ceux de

²⁴ Jules Ferry, Le gouvernement de l'Algérie, rapport au nom de la commission sénatoriale, 1891.

²⁵ Emile Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, op. cit., vol. 1, p. 19.

nos sujets ». Dispenser une instruction ne sert quasiment à rien contre les tendances de la race²⁶.

(3) *L'AGITATION ISLAMIQUE : QUAND ELLE SE LEVE, PRUDENCE*

Dans la colonie, on abaisse l'islam en le racisant pour prouver à l'opinion française et au gouvernement que les indigènes sont inassimilables, et on exalte sa force d'union et de révolte, pour prouver qu'il ne faut pas d'autre « politique musulmane » qu'une « politique française », selon le mot d'un publiciste, une politique appuyée sur la force²⁷.

Mais, dans les années 1920, l'islam algérien est totalement sous contrôle. L'Administration a annexé aux Domaines les biens de main morte (dits *habous*) qui assuraient à l'époque ottomane l'autonomie du culte et divers services sociaux, elle a transformé les desservants des mosquées en fonctionnaires, système maintenu pour l'essentiel malgré la loi de séparation des Eglises et de l'Etat²⁸, elle organise elle-même le pèlerinage à La Mecque. Les marabouts et chefs de confréries sont protégés par les services français ; leurs modes de fonctionnement sont parfaitement connus grâce à de remarquables enquêtes de terrain réalisées à la fin du siècle précédent. Quant au droit musulman lui-même, instrument crucial de la politique musulmane coloniale puisqu'il régit le statut personnel des sujets, sa tradition a été étudiée en profondeur, il a été standardisé et se trouve mis en œuvre dans les tribunaux cadiaux en accord avec les intérêts de la domination française (pas question de proscrire le mariage de la musulmane et du non-musulman)²⁹.

C'est à partir de la fin des années 1920 que les enjeux associés à l'islam en Algérie vont être transformés radicalement, par l'action des Oulémas réformistes menés en particulier par le cheikh Ben Badis. Le mouvement réformiste musulman, dont al-Afghani fut un précurseur, avait eu pour foyer, à la fin du XIX^e siècle, l'Egypte sous domination anglaise (autour de

²⁶ Léopold de Saussure, *Psychologie de la colonisation française dans ses rapports avec les sociétés indigènes*. Paris, Félix Alcan, 1899, p. 28. Pour une étude sur l'assimilationnisme, v. notre article « Les habits neufs de l'assimilation en France », in Ida Simon-Barouh et Véronique De Rudder, eds., *Migrations internationales et relations interethniques. Recherche, politique et société*, Paris, L'Harmattan, p. 297-344.

²⁷ Charles Collomb, dans *Vérités nord-africaines*. Alger, Deltrieux et Joyeux, 1932. Collomb est directeur de *L'Evolution nord-africaine, revue de défense de la prépondérance française et de l'essor économique la plus répandue en Algérie, Tunisie, Maroc*.

²⁸ En Algérie, le décret du 27 septembre 1907 ne rend pas aux Musulmans leurs mosquées ni leurs *habous*, et instaure un système d'indemnités accordées aux ministres du culte sur agrément du Gouverneur général. V Jacques Carret, *Le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie*, Alger, Imprimerie officielle, 1959.

²⁹ Sur l'entreprise importante de compilation et de standardisation du droit musulman, voir Marcel Morand, *Introduction à l'étude du droit musulman algérien*, Alger, Carboneel, 1921.

Mohamed Abdou, mort en 1905), d'où il avait rayonné au Moyen-Orient et en Tunisie. Se répandant dans les grandes institutions de formation islamique et parmi les classes moyennes urbanisées, il promouvait une modernisation sociale – par l'instruction moderne et l'usage des techniques occidentales – en même temps que le relèvement moral de la société par le message islamique épuré des scories de la superstition et la culture arabe³⁰. Introduit tardivement en Algérie par des hommes qui avaient étudié dans les pays arabes, mais doté d'emblée de formes d'organisation efficaces (création de clubs, d'écoles et de médersas jusqu'au fin fond de l'Algérie), il rencontre un « succès foudroyant » dans la population algérienne des villes et petites villes³¹. La devise du mouvement restitue collectivement aux individus une dignité symbolique dont ils étaient frustrés : « *L'islam est ma religion, l'arabe est ma langue, l'Algérie est ma patrie* ». Le mouvement est « explicitement (quoique modérément) nationaliste »³² : Ben Badis affirme qu'il existe une « nation algérienne musulmane », tout en proclamant sa loyauté politique à l'égard de la France.

Mais c'est par son anti-assimilationnisme que le réformisme musulman algérien devient un mouvement social et politique anti-colonial : il s'en prend spécifiquement à ce qui fait le noyau de la politique française d'attachement des élites algériennes, la francisation par abandon de la langue arabe et du statut personnel musulman. Ben Badis élabore conceptuellement la doctrine de ce nationalisme sans Etat, en formulant la distinction entre identité ethno-culturelle (*qawmiyya*), et identité politique (*siyasiyya*), à savoir les « droits et les devoirs » qui ont cours légalement dans la société. Le manifeste de l'Association des Oulémas d'Algérie (février 1938) s'adresse au gouvernement français en ces termes particulièrement nets :

« L'Algérie est habitée par un peuple de langue arabe et de religion musulmane, dépendant de la France et demandant à la France et à aucun autre que la France, le respect de tout ce qui lui est nécessaire et qui lui permet de rester arabe et musulman, jouissant de tous les droits et remplissant tous les devoirs que lui impose la loi, sur la base de la justice et de l'égalité ».

Sur cette ligne, Ben Badis engage le combat avec une pugnacité croissante dans la deuxième moitié des années 1930. Au gouvernement, il réclame que la loi de séparation des Eglises et de l'Etat soit appliquée à l'islam en Algérie, comme cela est prévu par le décret du 27 septembre 1907, portant application à l'Algérie de la loi du 9 décembre 1905, et il fait adopter

³⁰ Prônant la « réforme » (*l'amélioration*) de l'islam, le mouvement s'en prend prioritairement aux pseudo-traditions musulmanes et aux marabouts, au « clergé » ignorant. V. Ali Mérad, article *Islâh*, cité, 1978.

³¹ Hassan (pseudonyme), *Comment périra l'Algérie française*. Constantine, éditions Attali, 1938. L'auteur dénonce ce succès. Voir l'étude d'Ali Mérad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris, La Haye/Mouton, 1967.

³² Mérad, 1967, *op. cit.*

cette revendication par le Congrès musulman du 7 juin 1936, première grande réunion des mouvements *nationalitaires* en Algérie au lendemain de l'arrivée au pouvoir du Front populaire³³. La revendication fera désormais partie de toutes les plates-formes de revendications algériennes (sans être jamais satisfaite). Aux élites tentées par la francisation, il lance des fatwas de plus en plus brutales (1937, 1938) : le naturalisé, qui a abandonné de sa propre initiative son statut musulman, doit être considéré comme un renégat à l'égard de l'islam, il ne peut prétendre au rituel musulman lors de ses funérailles. Celui qui prend pour épouse une femme de nationalité « étrangère à l'islam » est aussi un renégat, car il n'a pas égard pour la foi de ses futurs enfants (selon la loi française, les enfants d'une française sont soumis à la loi française) ; de même celui qui fait appel de la sentence d'un cadî devant une « juridiction étrangère »...³⁴

Le loyalisme politique proclamé des réformistes va donc de pair avec un irrédentisme culturel et religieux qui « trouble les consciences » et tend les rapports au sein de l'élite algérienne : les réformistes cherchent à mettre les francisés au ban de la communauté musulmane, ils exercent au grand jour une pression morale sur ceux qui aspireraient à l'assimilation, – la pression collective existait auparavant, mais elle n'était pas publique. Or à la fin des années trente, le mouvement réformiste est devenu « la force morale et politique la plus homogène et la plus solide (et) celle dont l'audience est la plus large au niveau du peuple musulman algérien »³⁵. Comment réagit l'opinion française dans la colonie ?

Assez faiblement. Alors que la menace est claire et a un impact social inédit, l'alerte contre l'agitation islamique n'est sonnée que dans des libelles. « Ils ont semé la haine de race et de religion, ils ont dressé les Musulmans contre la France ». « Malgré le ton mesuré, la question de l'indépendance de l'Algérie est définitivement posée »³⁶. Du côté de l'Administration, on donne l'exemple de la prudence :

« Il importe de ne donner à nos adversaires aucun argument qu'ils puissent utiliser pour tenter de faire croire que nous en voulons soit à l'Islam, soit à la culture arabe, soit à la doctrine réformiste. (...) Nous n'avons à sévir que contre ceux qui, sous couleur d'enseignement, se livrent à une activité délictueuse. (...) Toute autre attitude de notre part ne pourrait aboutir en effet qu'à donner à nos adversaires l'auréole de « martyrs de la foi » et, par contre coup, à

³³ Ces mouvements, parti communiste, mouvement de Ferhat Abbas, et Oulémas réformistes, se réclament d'une nation algérienne mais ne sont pas nationalistes au sens usuel du terme.

³⁴ Ces fatwas figurent dans Claude Collot et Jean-Robert Henry, *Le Mouvement national algérien. Textes, 1912-1954*. Alger, OPU/ Paris, l'Harmattan, 1978.

³⁵ Ali Mérad, *op. cit.*, p. 422. V. les revendications algériennes dans Collot & Henry, 1978.

³⁶ Hassan, 1938, *op. cit.*

faire considérer les tenants de l'islam traditionaliste comme « vendus au colonialisme », selon la formule dont usent et abusent les séparatistes »³⁷.

« Patience et dextérité », note un bon observateur des politiques coloniales, « là où l'islam règne en maître, on le respecte comme il convient »³⁸.

(4) « *LES BICOTS AVEC NOUS !* »

Dans les dernières années de la colonisation, les ultras de l'Algérie française n'ont pas produit de discours islamophobe ou arabophobe, ils ont tenu un discours de fraternisation dont le caractère paradoxal ressort dans le slogan entendu lors d'un meeting à Alger en 1960 : « *Les bicots, avec nous !* »³⁹.

Dans le contexte paroxystique de la fin de la guerre, la « fraternisation » fut l'ultime effort symbolique pour conjurer l'impensable : l'indépendance de l'Algérie et le pouvoir remis aux mains des Algériens. Ils demandent l'égalité, qu'ils l'aient pour que l'Algérie reste française. L'arrivée au pouvoir du général de Gaulle, à l'appel de la rue algéroise et de l'Armée le 13 mai 1958, marque le moment fort de cette mystique. Elle semble trouver un écho chez certains Algériens. On voit alors des musulmans en nombre rejoindre les Européens dans les manifestations, des femmes enlever leurs voiles, les Européens s'embrassent de bonheur. « La France considère qu'en Algérie, il n'y a qu'une seule catégorie d'habitants. Il n'y a que des Français à part entière. Des Français à part entière avec les mêmes droits et les mêmes devoirs... », proclame de Gaulle le 5 juin. Le gouverneur général Jacques Soustelle a forgé pour la nouvelle politique qu'il appelle de ses vœux le concept d'« intégration », qui n'a plus rien à voir avec l'assimilation discréditée par les jeux coloniaux. L'idée est longuement reprise dans la vie politique algérienne. Voici Philippe Marçais, député d'Alger-banlieue, héritier d'une dynastie d'arabisants, dans *Carrefour* du 4 février 1959 :

« L'assimilation n'apparaît donc pas, à vrai dire, comme une politique. Elle est un état, mais non une méthode. Elle consacre une évolution sociologique, mais elle ne saurait en être tenue pour le principe initial.

La politique d'intégration est celle qui, loin d'ignorer les traits distinctifs de la communauté particulière, les connaît, les admet et les respecte. Elle n'a pas pour but de noyer les communautés composites dans une uniformité systématique. (...) Elle ne contraint l'intégré à aucune renonciation, à aucun reniement. Elle le laisse libre. Elle est proprement libérale. Elle

³⁷ Gouvernement général de l'Algérie. Cabinet civil. *Directives aux autorités locales (1944-1953) – secret*. Alger, Imprimerie officielle, 1949, p. 25 : sur les écoles coraniques.

³⁸ Georges Hardy, *Nos grands problèmes coloniaux*. Paris, Armand Colin, 3^{ème} édition, 1942, p. 105. Georges Hardy, collaborateur de Lyautey, fut recteur d'Alger puis de Lille.

³⁹ Rapporté par P. Nora, *Les Français d'Algérie*. Introduction par Charles-André Julien. Paris, Julliard, 1961, p. 46.

est même la seule libérale, en ce sens qu'elle lui ouvre un large accès à l'idéal national, sans lui voler son âme ».

L'intégration n'a pas que des adeptes. En dehors des indépendantistes, un Raymond Aron prend très clairement position contre, dès 1957, au nom de l'intérêt bien compris de la France. Comptes à l'appui, il explique qu'il faut en venir à « la solution héroïque de l'abandon »⁴⁰. Mais l'intégration, quel que soit son coût, incarne la seule solution pour garder l'Algérie. Pour garder l'Algérie, il faut que les Arabes se sentent français. Telle sera aussi bien l'analyse des chefs de l'OAS. Le général Salan donne depuis la clandestinité cette mise en garde :

« Trop de gens oublient que le but rigoureusement essentiel de notre action est dans un premier temps de constituer l'Algérie Française, en communion d'idées et d'action avec les musulmans, sans esprit de chapelle et sans racisme. »⁴¹

Au total, le dénigrement colonial de l'islam a été précoce et intense jusqu'à ce que la domination soit institutionnalisée, avec son système ethno-économique d'assujettissement, et la « politique musulmane » de la France bien en place. L'islam disparaît alors largement de la communication publique coloniale : nous sommes après une guerre où les sujets musulmans ont fait preuve de loyalisme sous les drapeaux, dans les années 1920-1930, temps glorieux de la colonisation, et les manifestations de l'islam sont sous contrôle⁴².

Dans le courant des années trente, l'action des réformistes musulmans déconcerte et, loin de réalimenter le discours anti-musulman, elle l'estompe. C'est que le réformisme attaque le rapport colonial avec une revendication légaliste : sa demande à l'Etat est que le droit français de la laïcité soit appliqué en Algérie, que la liberté de culte soit respectée. Sans récuser formellement les institutions politiques françaises, il entend promouvoir dans leur cadre la morale islamique et la culture arabe. De surcroît, il s'agrège au mouvement nationalitaire, qui génère à l'époque une réponse sécuritaire mais peu de contre-feux symboliques. Après la guerre, c'est encore plus net. La peur monte dans la colonie, mais ce qui fait peur n'est pas l'islam, c'est le « séparatisme » qu'on imagine appuyé par le communisme international. Les Anglais ont perdu l'Inde et l'Egypte, tout le Moyen-Orient est découpé en Etats indépendants, la Libye va être indépendante à son tour. Les réformes algériennes patinent. Le système

⁴⁰ V. Raymond Aron, *La Tragédie algérienne*. Paris, Plon, 1957 ; à quoi répond Jacques Soustelle, *Le Drame algérien et la décadence française*, Plon, 1957 ; puis à nouveau Aron, *L'Algérie et la République*, Plon, 1958.

⁴¹ *OAS parle*. Paris, Julliard, coll. Archives, 1964, p. 32.

⁴² Le général anglais A. Clayton souligne l'efficacité de cette politique dans les armées, malgré les revers essuyés par la France. V. *L'Histoire de l'armée française en Afrique, 1830-1962*, Albin Michel, 1994 (trad. de l'anglais)

antérieur de domination coloniale est ébranlé et nul ne sait où on va. Quelques années plus tard, même les ultras de l'Algérie française se garderont de tenir un discours anti-musulman.

III. LA REPUBLIQUE EN DANGER D'ISLAM ? CONFLICTUALITES NOUVELLES

Faut-il aujourd'hui parler de « nouvelle islamophobie » ?⁴³ Toujours est-il que l'islam occupe depuis les années 1990 une place de choix dans la communication politique et surtout dans les médias et qu'il y a dans le débat une charge de peur qui semble déborder l'intellectualisation. Ce nouveau pic de dénigrement de l'islam intervient dans un contexte totalement renouvelé par rapport au moment de Renan et à l'époque coloniale. L'islam est maintenant une réalité intérieure. Même si la peur de l'islam s'alimente à l'actualité internationale, au terrorisme international, les enjeux du débat sont internes. Il s'agit de l'identité nationale. L'installation en France de « travailleurs immigrés musulmans » et de « leurs familles », accélérée à partir de 1974 par les obstacles opposés à la mobilité de la main d'œuvre non européenne vers l'Europe, a créé les conditions sociales et politiques de cette nouvelle cristallisation négative autour de l'islam. Désormais, la France n'est plus une « puissance musulmane », mais elle se découvre une population musulmane. En majorité étrangère dans les années 1970, cette population a fait souche en France et ses enfants forment désormais une partie non négligeable des jeunes Français, 8 % environ en moyenne nationale aujourd'hui, avec une distribution très inégale selon les lieux.

Trois lignes de force émergent de l'incursion historique à laquelle nous venons de procéder, qui trouvent écho dans le présent :

1) *La théorisation culturaliste de l'altérité de l'islam* et de l'infériorité-hostilité des musulmans, produite par Renan dans le contexte intellectuel de l'Université du XIX^e siècle en contrepoint de l'entreprise impérialiste, fait aujourd'hui puissamment retour sur la scène publique, à la faveur de la recomposition des équilibres dans le monde après l'implosion du Bloc soviétique. Huntington met ses pas dans ceux de Renan, tout comme certains intellectuels français.

2) *L'islam est aussi un statut ethnique* qui exclut de la citoyenneté. Cet énoncé vaut pour divers pays d'Europe sans passé colonial⁴⁴. Il signale l'activation des schèmes de

⁴³ V. Geisser, *La Nouvelle islamophobie*. Paris, La Découverte, 2003.

⁴⁴ Le Danemark s'est illustré par des campagnes médiatiques anti-musulmanes d'une grande virulence.

l'ethnonationalisme. Mais en France il résume *aussi* l'ordre colonial algérien après le décret Crémieux (1870). Il est vraisemblable que l'ethnisation de l'appartenance musulmane en France s'alimente pour partie aux schèmes coloniaux, et qu'elle est ressentie comme telle, notamment parmi les Maghrébins d'origine.

3) Enfin, il existe également une *tradition islamique de revendication du droit républicain*. Le mouvement nationalitaire algérien est né avec la revendication d'égalité juridique. Le mouvement des Oulémas a, quant à lui, porté spécialement une demande de distinction entre le cadre institutionnel commun et la religion ou la culture, lesquelles doivent relever des libertés publiques. Pareille revendication de laïcité est soutenue aujourd'hui en France par des élites musulmanes qui veulent renforcer la place de l'islam dans le cadre français. Elle est accordée à l'expérience du « peuple musulman » de France, si l'on peut dire ; nous la trouvons massivement chez les lycéens, par exemple. Or, c'est la plus inadmissible des revendications islamiques aux yeux de ceux qui sont hostiles à l'islam comme organisation collective. Où l'on revient à Renan et Huntington.

Comment ces lignes de force se composent-elles aujourd'hui ? Elles produisent de nouvelles conflictualités autour de l'islam, et au total une ambivalence nouvelle. Nous présenterons d'abord la concurrence des lectures de l'islam. La lecture culturaliste de l'altérité islamique, très présente dans l'édition et dans les médias, est contrée aujourd'hui par une lecture « néo-réformiste » venue de l'islam même, et n'est pas sans rappeler le vis-à-vis d'al-Afghani et de Renan. Nous évoquerons ensuite brièvement l'épisode de politisation du voile islamique en 2003, analysé en tant qu'entreprise politique, qui a débouché sur l'interdiction dans les écoles françaises du port du voile islamique. Enfin, nous nous interrogerons sur l'incidence sociale et politique du changement normatif induit par l'épisode.

(1) LE RETOUR DE RENAN... ET D'AL-AFGHANI ? LECTURES CONCURRENTES DE L'ISLAM

« *L'islam est la plus complète négation de l'Europe* » ; « *l'islam est le fanatisme* », « *le dédain de la science, la suppression de la société civile* », etc. : ces mots de Renan dans sa leçon inaugurale au Collège de France en février 1862 – des antennes dans sa pensée sur l'islam – pourraient être signés de Samuel Huntington, le théoricien mondialement connu du conflit des civilisations⁴⁵. Les ressorts de l'argument sont les mêmes, la théorisation de l'irréductible différence des civilisations et de l'inéluctable guerre prend seulement chez

⁴⁵ Cf. Il est plausible que Huntington ait lu Renan, via Edward Saïd et son *Orientalisme*.

Huntington une enveloppe culturaliste alors qu'elle était raciale chez Renan, et Huntington parle d'« Occident » quand Renan parlait d'« Europe ». Un Musulman est tout entier musulman, pose Huntington, l'appartenance musulmane est exclusive plus encore que l'appartenance ethnique : « On ne peut pas être moitié catholique, moitié musulman ». De plus, elle est soustraite à l'histoire, - c'est un « donné que rien ne saurait changer », *a given that cannot be changed*. Corrélativement, Huntington revendique pour « l'Occident » une essence particulière. Pour lui, les valeurs de la démocratie sont les valeurs naturelles de l'Occident, il leur dénie tout caractère normatif universel, c'est le *donné* de l'Occident. Huntington comme Renan prophétisent le conflit. Il est inéluctable du fait de la nature de l'islam : « *Là est la guerre éternelle* », disait Renan. « *L'islam a des frontières de sang* », écrit Huntington. « Les lignes de faille entre les civilisations seront les lignes de front (*battle lines*) de l'avenir » (*id.*, p. 22).

Conçue dans une perspective géostratégique à l'échelle mondiale, cette vision polémologique des cultures se prolonge dans les pays de la vieille Europe en fantasmes du cheval de Troie. En France, les idées de distance culturelle, de confusion du politique et du religieux, de soumission de l'individu, etc., imputées à l'islam, courent souvent comme des évidences. On les trouve de façon explicite dans les livres grand public à orientation politique. Bernard Stasi en est un bon exemple, jusque dans son souci de retenue⁴⁶. Dans *L'immigration, une chance pour la France*, publié en 1984⁴⁷, le député centriste argumente en faveur d'une politique d'intégration volontariste. Mais il ne peut cacher le sentiment d'une discordance de fond : « La religion musulmane est la religion de l'unité du spirituel et du temporel ». Autrement dit, l'individu musulman ne fait pas de distinction entre les sphères d'action. Chez lui, le plan de la loi divine et le plan anthropologique sont soudés. Comprenons : il ne peut y avoir d'individu autonome pratiquant l'islam, tout pratiquant de l'islam est un intégriste en puissance. Une *compatibilité sous conditions* de vigilance et de limites à poser : telle est au milieu des années 1980 la position politique la plus ouverte quant à l'inclusion de l'islam dans la cité française. Ce sera aussi bien la base du consensus politique général droite-gauche qui prévaudra dans l'épisode de politisation du voile en 2003-2004. L'idée que la pratique de l'islam est synonyme d'intégrisme (que l'islam est intégriste dès lors qu'il n'est pas voltairien) : voilà l'avatar le plus commun du culturalisme anti-musulman.

⁴⁶ Bernard Stasi, ancien ministre, devenu médiateur de la République en 1998, s'est vu confier par le président de la République en juin 2003 à la fois la mission de préfiguration de l'instance administrative autonome de lutte contre les discriminations (rapport remis en février 2004) et la présidence de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (rapport remis en décembre 2003, v. plus loin).

⁴⁷ Ed. Robert Laffont.

Si Renan survit dans le débat actuel, al-Afghani aussi... Et c'est Tariq Ramadan qui tient le rôle. Les profils personnels et les trajectoires des deux hommes se rejoignent étonnamment, de même que leurs postures sociales, leurs préoccupations générales, leurs choix intellectuels⁴⁸. Al-Afghani fut l'un des initiateurs du réformisme, Ramadan s'en revendique l'héritier et il renoue avec la méthode : secouer les musulmans d'abord, les sortir de leur retard, de leur honte, et pour cela les amener à s'approprier les sources islamiques en développant conjointement « l'intelligence du texte et l'intelligence du contexte » comme il dit subtilement. Son premier ouvrage (1994) est consacré à la laïcité, mot traditionnellement mal aimé voire honni en pays d'islam, mais sans cesse opposé aux musulmans en France. Le sous-titre est tout un programme : « *Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales* ». Sans s'arrêter au mot, Ramadan analyse les réquisits de la laïcité constitutionnelle et démontre leur compatibilité avec l'islam. De plus, le système constitutionnel français et plus largement les systèmes européens assurent aux musulmans des droits qui leur permettent ou devraient leur permettre de vivre pleinement leur identité musulmane⁴⁹, sans qu'il soit besoin de demander « un quelconque droit à la différence » (*id.*, p. 118), à condition de bien saisir le message « d'humanisme » de l'islam. Cela leur donne des « responsabilités », ils doivent approfondir leur islam et participer comme musulmans à la société, en être des membres actifs. Fidélité islamique et appartenance citoyenne : Ramadan promeut et illustre un islam européen « de seconde génération », à l'aise dans la cité européenne, affranchi des liens consulaires. Il recompose l'espace symbolique de l'appartenance islamique en France. Dès ce premier ouvrage et par le relais de ses conférences, il trouve son public : des jeunes éduqués, la nouvelle bourgeoisie musulmane, les intellectuels issus des flux migratoires.

Un ouvrage ultérieur de Ramadan, *Etre musulman européen* (1999), approfondit la question de l'ajustement de l'islam au contexte politique et social européen. Ici encore le sous-titre est un programme : « *Etude des sources islamiques à la lumière du contexte européen* ». L'auteur

⁴⁸ Une différence notable est que Ramadan est prolifique, alors qu'al-Afghani n'écrivit presque rien. De nationalité suisse, il ne dirige pas de mosquée ni d'organisation, pas plus en Suisse qu'en France. Mais divers mouvements de jeunes se réclament de lui. Les éditions Tawhid de Lyon ont diffusé ses premiers écrits et ses conférences. Professeur de philosophie en Suisse, donnant des cours à l'Université de Fribourg, il soutient en 1997 une thèse consacrée à l'histoire du réformisme islamique *d'al-Afghani à Hassan al-Banna* (publiée en 1998 par Bayard Presse) (Hassan al-Banna, fondateur du mouvement des Frères musulmans en Egypte, est le grand-père maternel de Ramadan). Il a été membre du « groupe des Sages » « sur le dialogue des peuples et des cultures » réuni par Romano Prodi, alors président de la Commission européenne, pour réfléchir aux rapports entre l'Europe et les pays de la rive sud de la Méditerranée (2003). Nommé professeur à l'Université Notre-Dame (Indiana) en 2004, il en a été écarté par un retrait de visa. Il est depuis 2005 professeur invité au St Anthony's College de l'université d'Oxford.

⁴⁹ Simultanément, Ramadan – comme al-Afghani en son temps – ne manque pas une occasion d'attaquer les régimes autoritaires des pays musulmans, au premier chef l'Arabie Saoudite.

assume que l'espace depuis lequel le croyant se livre à l'interprétation des sources est l'Europe d'aujourd'hui. L'ajustement au contexte est non seulement acceptable mais totalement licite et même commandé, argumente Ramadan. Les gens instruits en islam ont précisément pour rôle d'élaborer des orientations normatives permettant aux croyants d'exercer les vertus musulmanes (la justice, l'engagement, la responsabilité, la solidarité,...) là où ils résident. La fidélité à l'islam ne signifie pas le repli communautaire (l'auteur récuse le communautarisme, en le distinguant de la « communauté des croyants »), ni l'adoption d'une attitude de protection et de réaction à la vie occidentale. Il enchaîne sur une théorie de la prééminence pratique et normative du contexte. C'est d'abord une question d'harmonie de la personnalité : « L'environnement doit être pensé comme un moyen à travers lequel une identité peut exister et s'épanouir » (*id.*, p. 215). Et c'est une question de droit. Ramadan rappelle à cette occasion qu'il y a une congruence à *construire* entre le *fiqh* et le droit positif des pays dont le musulman est membre. Posant l'historicité de la charia, Ramadan souligne le caractère inachevé, en cours, de son élaboration dans l'espace européen⁵⁰. Il conclut à la pluralité civilisationnelle de l'islam. Sa forme européenne est à développer sans crainte de trahir l'islam :

« Il devrait y avoir un islam enraciné dans l'univers culturel européen comme il existe un islam enraciné dans la tradition africaine ou asiatique. (*id.*, p. 325)
S'adapter d'un point de vue islamique et en ce qui concerne les nouvelles générations ne signifie pas faire des concessions, mais signifie plutôt *construire, élaborer, chercher la fidélité en tenant compte de l'évolution.* » (*id.*). (nous soulignons)

Les réformistes moyen-orientaux du tournant du XX^e siècle distinguaient déjà fortement entre coutumes et obligations religieuses, c'était un axe central de leur critique de l'état social des musulmans. Ils dénonçaient les coutumes archaïques sans justification religieuse, dont l'islam était encombré. Dans une configuration sociale totalement différente, l'islam étant sociologiquement minoritaire, Ramadan reprend la distinction afin de valider le processus d'acculturation dans lequel sont pris les musulmans en Europe, tout en lui donnant une interprétation islamique. Notons qu'il n'est pas le seul à s'inscrire dans cette perspective réformiste. Il rejoint un mouvement de pensée diversifié qui se développe dans les pays européens comme aussi dans les pays arabes⁵¹.

⁵⁰ C'est un point qui lui a valu des insultes lorsqu'il a tenté de le faire valoir à propos des châtiments de la femme mentionnés dans le Coran.

⁵¹ *Prologues*, revue du livre maghrébin, publiée à Casablanca, s'est fait régulièrement l'écho du développement de cette pensée réformiste au Maghreb, par exemple dans le n° 24 (hiver 2002) : « Vers une nouvelle conscience islamique ». Cf. aussi les ouvrages de son directeur, A. Filali-Ansary, publiés au Maroc et en France : *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Le Fennec, 1996 et Actes sud, 1999 et 2002 ; *Réformer l'Islam ?* La Découverte, 2003. Pour un panorama, v. Rachid Benzine, *Les Nouveaux penseurs de l'Islam*, Albin Michel, 2004.

(2) L'ISLAM COMME FRONTIERE INTERNE : L'EPISODE DE 2003-2004.

La notoriété croissante de Tariq Ramadan a accompagné un puissant phénomène d'affirmation par les musulmans « issus de l'immigration » de leur appartenance à la cité française, qui s'est joué dans tous les compartiments de leur vie personnelle et sociale, entre autres bien entendu dans leur mode d'être religieux⁵². En France, pour les jeunes scolarisés, un balancement s'est effectué semble-t-il entre les années 1980 et les années 1990. En 1986, dans une enquête en collège, les jeunes adolescents se montrent honteux de l'islam de leurs parents et incertains d'eux-mêmes⁵³. On n'imagine plus cela aujourd'hui sinon de façon exceptionnelle, chez des jeunes qui n'auraient pas encore leurs repères en France. En 2000-2001, une autre enquête nous montre des lycéens et lycéennes affirmant à égalité leur fierté d'être marseillais et leur fierté d'être musulmans⁵⁴.

Parmi les nouveaux réglages symboliques qui émergent au tournant des années 1980-90, le port du foulard par des jeunes filles qui le portent en signe d'islam et non par tradition va retenir l'attention⁵⁵. Cette conduite est relativement rare⁵⁶. Elle va cristalliser la conflictualité autour de l'islam en France. Signe, pour les uns, de la désindividualisation que l'islam impose à ses adeptes et de l'emprise « des extrémistes » en France, le port du foulard par islam est, pour les autres, un droit personnel dont l'affirmation renvoie à des conduites d'individualisation des jeunes filles en contexte minoritaire bien plus qu'à la soumission familiale ou sectaire⁵⁷. Le débat sur la scène centrale est lancé à l'automne 1989. Le Conseil d'Etat, saisi pour avis par le ministre dans un litige scolaire médiatisé autour de l'exclusion de deux collégiennes portant foulard, énonce une définition libérale de la laïcité, qui inclut dans la liberté de conscience des élèves le droit de manifester leur religion, dans les limites imposées par le respect des fonctionnements scolaires.

⁵² La pratique religieuse est en moyenne presque aussi faible en milieu musulman qu'en milieu chrétien, pour autant qu'on le sache (M. Tribalat, *Faire France*, La Découverte, Paris 1995).

⁵³ V. Y. Gonzalès-Quijano, Les nouvelles générations issues de l'immigration maghrébine et la question de l'islam, *Revue française de Science politique* (37-6), 1987, p. 820-832.

⁵⁴ F. Lorcerie, *Cités cosmopolites*, rapport cité, 2005.

⁵⁵ La première étude publiée est celle de F. Gaspard & F. Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte 1995.

⁵⁶ Tout comme sont rares les chiffres à son sujet ! Toléré depuis 1989, le port du voile en signe d'islam n'a pas été systématiquement comptabilisé dans l'Education nationale jusqu'à la rentrée 2004, qui a vu l'application de la nouvelle interdiction. Lors du débat de 2003, le ministre de l'Intérieur a mentionné le chiffre de « 1500 bandeaux », puis celui de 1256, référé aux Renseignements généraux, soit, dans une estimation grossière (on ne dispose pas non plus de statistiques de la population scolaire musulmane), un taux d'environ 1/200 filles de familles de culture musulmane scolarisées dans le secondaire. Ces manifestations d'islam varient selon les lieux.

⁵⁷ Haut Conseil à l'Intégration, *L'Islam dans la République*, Paris, HCI, novembre 2000 ; N. Guenif-Souilamas, *Des "beurettes" aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Paris, Grasset/Le Monde, 2000.

« Le principe de la laïcité de l'enseignement public, qui est l'un des éléments de la laïcité de l'Etat et de la neutralité de l'ensemble des services publics, impose que l'enseignement soit dispensé dans le respect d'une part de cette neutralité par les programmes et par les enseignants et d'autre part de la liberté de conscience des élèves. [...] La liberté ainsi reconnue aux élèves comporte pour eux le droit d'exprimer et de manifester leurs croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires, dans le respect du pluralisme et de la liberté d'autrui, et sans qu'il soit porté atteinte aux activités d'enseignement, au contenu des programmes et à l'obligation d'assiduité. Son exercice peut -être limité, dans la mesure où il ferait obstacle à l'accomplissement des missions dévolues par le législateur au service public de l'éducation... » (Conseil d'Etat, avis du 27 novembre 1989)

Entériné par le ministre de l'Education⁵⁸, cet avis surprend tout le monde. Il jette la division dans le camp laïque : les uns se scandalisent. L'école n'a pas l'habitude de gérer les signes religieux, et la tradition portée par les organisations professionnelles majoritaires est plutôt anticléricale. Pour les autres, derrière la Ligue de l'enseignement, l'énoncé juridique vient opportunément renforcer la nouvelle philosophie de la laïcité « *éthique du dialogue et de la diversité* », publiée à l'occasion du bicentenaire de la Révolution⁵⁹. L'avis jette aussi la division chez les juristes. Cela ne va pas tarder à se voir, à travers les décisions disparates que prendront les tribunaux administratifs lors des premiers contentieux. Le Conseil d'Etat reprend son avis de 1989 dans sa jurisprudence. Mais il a des opposants en son sein même. Et l'un des principaux acteurs de la charge de 2003 sera un membre éminent du Conseil d'Etat. Les Eglises, le Grand Rabinat, les organisations musulmanes sont favorables à l'énoncé libéral de la laïcité et expriment leur satisfaction, mais la discrétion à laquelle ils sont tenus en matière politique restreint leur impact social. Dans le monde politique, la gauche au pouvoir n'assume l'avis dans aucun discours d'envergure (à l'instar des syndicats). A droite c'est la consternation, un vent de révolte se lève. Et lors de l'alternance de 1993, le ministre de l'Intérieur Charles Pasqua obtient de son collègue François Bayrou, au bout d'un an, une circulaire où il demande aux établissements de proscrire « les signes ostentatoires en soi », ce qui contredit la règle de droit rappelée par Conseil d'Etat, selon laquelle le sens que prennent les signes aux yeux du droit se détermine au cas par cas⁶⁰. La circulaire de 1994 déclenche un flot de contentieux, qui se heurte à la fermeté du Conseil d'Etat. L'éventualité d'une loi est évoquée par le président de la République. Puis les choses se calment. Le ministère a investi une médiatrice qui se rend sur le lieu des litiges pour trouver des accommodements tout en faisant pression sur les filles pour qu'elles renoncent au port du foulard. Le nombre de litiges

⁵⁸ Circ 12 décembre 1989. Le texte transpose l'essentiel de l'avis, mais ajoute en direction des personnels une consigne de dialogue « afin qu'il soit mis fin au port des signes ».

⁵⁹ Laïcité 2000. Résolution finale du 87^e Congrès de la Ligue française de l'enseignement et de l'éducation permanente, in 87^e Congrès, Paris, La Ligue, 1989, p. 96-98.

⁶⁰ circ. du 20 septembre 1994.

diminue peu à peu. Il était au plus bas lorsque survint l'épisode de 2003, qui allait déboucher sur le renversement par la loi de la position juridique libérale.

La controverse s'est rallumée au moment où le ministère de l'Intérieur menait à bonne fin, dans un but gestionnaire, un processus de « normalisation » de l'islam commencé en 1999⁶¹. L'installation du Conseil français du culte musulman (CFCM), début avril 2003, a ouvert la fenêtre d'opportunité de l'entreprise. L'UOIF⁶² en occupe une vice-présidence. La composition du bureau a été définie au ministère de l'Intérieur, mais l'UOIF est taxée d'« intégrisme ». La controverse s'installe dans les médias, autour de la place de l'islam en France et du problème qu'il pose. Dans la classe politique, François Baroin, alors porte-parole de l'UMP, avait amorcé la publicisation du thème dans son rapport *Pour une nouvelle laïcité* (mars 2003). En juin-juillet deux commissions sont créées : l'une à l'Assemblée sous la présidence de J-L. Debré ; elle traitera de « *la question des signes religieux à l'école* » ; l'autre auprès de l'Elysée sous la présidence de B. Stasi, sur « *l'application du principe de laïcité dans la République* ». Elles rendent leurs rapports fin novembre et début décembre. Entre temps l'ensemble de la classe politique a souscrit à l'idée d'interdiction du voile à l'école, ainsi que la grande majorité de l'opinion publique. Les deux commissions concluent dans le même sens. Le débat public, alimenté notamment par les auditions de la commission Stasi, a permis un véritable épanchement anti-musulman, on a exhibé la menace extrémiste sur fond de terrorisme international, l'archaïsme culturel, la discrimination de la femme. Le 17 décembre 2003, Jacques Chirac ferme le temps de l'attente par un discours qui annonce sa décision de demander le vote d'une loi. Le travail législatif s'engage aussitôt, les médias passent à autre chose.

Que s'est-il passé ? En tant qu'entreprise politique, l'affaire a été portée par des activistes qui promouvaient une vision nationaliste-républicaine des institutions, en même temps qu'une hostilité à l'islam comme organisation collective⁶³. Quels qu'aient été les enjeux propres portés des acteurs centraux de l'entreprise et de leurs alliés⁶⁴, tout l'épisode va contribuer à

⁶¹ Après des essais infructueux remontant à 1990. Sur ce qui suit, voir notre ouvrage (sous dir.) *La Politisation du voile*. Paris, L'Harmattan, 2005.

⁶² Union des organisations islamiques de France, principale fédération d'associations islamiques non consulaires.

⁶³ V. *La Politisation du voile*, chapitre 1. Nous argumentons l'hypothèse que l'épisode a été conduit par des entrepreneurs politiques appartenant à l'Etat central : des hommes politiques de droite autour de J-L Debré, des conseillers d'Etat n'acceptant pas la position libérale, des conseillers et experts proches des Cabinets (dont un ancien conseiller de J. Lang), fortement relayés par les médias. Les dirigeants des organisations scolaires et du ministère n'ont pas fait partie du noyau de l'entreprise politique, bien que l'un des ministres y fût favorable et que le SNPDEN, syndicat majoritaire des chefs d'établissement, ait apporté à la coalition « sa » solution : *une loi applicable à l'école*. Cette solution ne figure pas dans le rapport Baroin en mars 2003.

⁶⁴ Il y a là matière à spéculation. On trouvera des éléments dans les chapitres de *La Politisation du voile*, *op. cit.*

déplacer la laïcité, jadis idée-force des républicains, du côté de l'identité nationale à défendre. Le thème national figurait déjà dans l'exposé des motifs de la circulaire Bayrou du 20 septembre 1994, ce qui n'est pas coutumier dans ce type de texte. Le rapport Baroin le place au centre de sa thèse, et il l'élabore en formulant le lien entre identité nationale et laïcité. François Baroin se place sur le terrain de l'imaginaire national :

« ...On assiste à un *déplacement des enjeux liés à la laïcité*, de la sphère religieuse à la sphère culturelle et identitaire. [...] En fait, c'est l'identité française fondée sur l'universalisme, l'égalité (en particulier entre hommes et femmes) et l'humanisme qui est en jeu et c'est notre régime politique qui est questionné. Alors que notre société est bousculée par la mondialisation, la construction européenne et la décentralisation, *la laïcité apparaît comme une référence stable et un peu mythique*. C'est pourquoi elle est devenue un élément de référence de l'identité française. Sa remise en cause par le multiculturalisme et le communautarisme peut donc être perçue comme une *menace pour l'identité nationale* ». (nous soulignons)

Le canevas de la future controverse est là, mais la controverse ne s'en est pas encore emparée. Au terme de l'épisode, Rémi Schwartz, doyen des commissaires du gouvernement, rapporteur de la commission Stasi, insère dans son rapport une définition beaucoup moins précautionneuse :

« La laïcité est le produit d'une alchimie entre une histoire, une philosophie politique et une éthique personnelle. Elle repose sur un équilibre de droits et d'exigences. Le principe laïque est conçu comme la garantie de l'autonomie et la liberté de chacun de choisir d'être lui-même. Il suppose une attitude intellectuelle dynamique à l'opposé de la posture paresseuse de la simple neutralité. [...] La laïcité touche à l'identité nationale, à la cohésion du corps social, à l'égalité entre l'homme et la femme, à l'éducation, etc. » (Rapport de la commission Stasi « sur l'application du principe de laïcité », § 2.3)

Le juriste éminent s'efface ici devant l'idéologue. Les verrous du juridiquement acceptable et du sociologiquement raisonnable (choisit-on d'être soi-même ?) ont sauté. La laïcité n'est pas un cadre de droit qui s'offre à quiconque, dit le rapport, c'est un mixte de patrimoine, de philosophie, de morale : c'est l'*alpha* et l'*oméga* de l'être-français. Elle a ses « exigences ». La neutralité, critère de l'Etat de droit et obligation déontologique du juge, est ici qualifiée de « posture paresseuse », dans un énoncé polémique qui s'adresse aux collègues du rapporteur (accusés de ne pas juger au fond dans les affaires de foulard⁶⁵), tout en abondant dans le sens des laïcistes, qui font de laïcité vertu intellectuelle. Le discours de sursaut national-républicain tenu par Jacques Chirac le 17 décembre se gardera d'entrer dans ces détails, tout en restant dans la même veine.

⁶⁵ L'accusation figure, sous forme de regret, dans un autre passage du rapport, § 2.2.3.

Au plan du droit positif, l'épisode débouche sur un changement assez modeste : la restriction des droits associés à la liberté de conscience reconnue aux élèves dans l'espace scolaire, – un cadre où les élèves jouissent de toutes façons, en pratique, de libertés très limitées⁶⁶. Il sera désormais interdit d'arborer des signes et tenues conduisant « à se faire immédiatement reconnaître par son appartenance religieuse »⁶⁷. La loi présente comme *application* du principe de laïcité⁶⁸ un interdit qui est en droit une *restriction* aux libertés que garantit la laïcité, en raison de la spécificité du milieu scolaire. Elle occasionnera quelques retraits de l'école publique⁶⁹. Pour le reste, la définition *juridique* de la laïcité n'a pas changé.

Le principal changement introduit par l'épisode est *symbolique*. Tout se passe comme si Alain Griotteray avait fini par être entendu. « *Il est encore temps de mesurer les conséquences d'une reconnaissance du droit de cité pour l'islam, religion conquérante s'il en est* », écrivait-il en 1984⁷⁰. En 2003, le dispositif de la Commission Stasi, ainsi que son rapport, ont fait comme si la procédure solennelle d'adhésion des musulmans aux principes républicains, qui avait ouvert à la mise en place du CFCM⁷¹ était nulle et non avenue. « *La culture musulmane peut trouver dans son histoire les ressources lui permettant de s'accommoder d'un cadre laïque* », lit-on dans le rapport (§ 1.2.3). Autrement dit, la démonstration reste à faire.

(3) LES MUSULMANS DANS LA NATION : L'ERE POST-COLONIALE

Divers groupes ont tenté de s'opposer à l'incrimination du voile en soutenant le droit en l'état : le Conseil d'Etat, les Eglises et le grand rabbinat, les Ligues laïques, sans compter les organisations musulmanes. Ils n'ont pas été à même de composer une contre-coalition intégrée et finalement n'ont pas influé sur le processus en cours, malgré le poids de leurs organisations.

Le Conseil d'Etat en corps maintient sa doctrine en 2003-2004 et l'argumente dans le dossier qu'il consacre à la construction historique de la norme laïque, sous le titre *Un siècle de laïcité*, pour son rapport annuel paru en 2004 (Conseil d'Etat, 2004). L'analyse se lit comme un rectificatif, avec la réserve d'usage, de celle rédigée pour le rapport Stasi par Rémy Schwartz.

⁶⁶ P. Merle, Les droits des élèves. Droits formels et quotidien scolaire des élèves dans l'institution éducative, *Revue française de sociologie* (42-1), 2001, p. 81-115.

⁶⁷ circulaire du 18 mai 2004.

⁶⁸ Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 *encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*.

⁶⁹ Y compris, à la rentrée 2005-2006 celle de deux garçons sikhs.

⁷⁰ Alain Griotteray, *Les Immigrés, le choc* (Plon, 1984), p. 127.

⁷¹ V. le document *Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman en France*, signé le 28 janvier 2000. Publié dans la revue *Islam de France* (7) et sur divers sites web.

Le Conseil écarte tout énoncé qui accrédi­terait l'altérité de l'islam ou son extériorité, il s'en tient à sa doctrine : la signification du voile est variable « selon que les interprétations sont données par celles qui le portent ou l'image que s'en font les autres »⁷².

Les Eglises, de même, ont fait connaître leur désaccord et leur inquiétude, et pour finir elles ont lancé un appel commun le 8 décembre, à la veille de la remise du rapport de la commission Stasi. Elles y refusent la version de la laïcité qui prétend éliminer la religion des espaces publics : « La laïcité (...) n'a pas pour mission de constituer des espaces vidés du religieux, mais d'offrir un espace où tous, croyants et non-croyants, puissent débattre... »⁷³. Elles rappellent l'importance des enjeux sociaux dans les « revendications islamistes » : « la réussite de l'intégration [est] le véritable enjeu du débat actuel » soulignent-elles.

Les grandes organisations laïques, Ligue de l'enseignement, Ligue des droits de l'homme, FCPE⁷⁴ se sont prononcées contre l'interdiction du voile à l'école, au nom de la liberté de conscience des élèves et du pluralisme de la société. Dans un long document destiné à la commission Stasi, la direction nationale de la Ligue de l'enseignement développe ce qu'est la philosophie politique de la laïcité, dans une perspective de défense de l'esprit laïque aujourd'hui : c'est le principe constitutionnel qui « *doit conjuguer, avec la liberté de conscience et le pluralisme des cultures, la justice sociale* »⁷⁵. L'ambition de renouvellement philosophique est claire, elle vise un changement des esprits à long terme tant à propos de l'islam qu'à propos de la laïcité. Durant l'épisode du voile, la direction nationale de la Ligue de l'enseignement a réussi à réunir autour d'elle la majorité des syndicats enseignants et la quasi-totalité des organisations militantes du monde scolaire⁷⁶. Leur résistance à l'emballage médiatique s'est manifestée lors de l'examen du projet de loi puis du projet de circulaire devant le Conseil supérieur de l'éducation. En fait, le débat sur l'islam a cristallisé des oppositions parfois violentes au sein des directions nationales des organisations laïques. La Ligue de l'enseignement elle-même avait connu avant l'épisode un revirement à cet égard. Sa commission *Islam et laïcité*, lancée en 1997 pour impulser et renforcer la convergence entre intellectuels musulmans et laïques, par l'interconnaissance et la discussion « dans le cadre intangible de la laïcité et de sa philosophie politique », avait dû émigrer ailleurs pour se

⁷² Ce qui ne l'empêche pas de donner son aval à la loi proscrivant le port de signes religieux à l'école.

⁷³ Appel commun des Eglises chrétiennes (catholique, protestantes, orthodoxes) contre une loi sur le voile, cité d'après *Le Monde*, 9 décembre 2003.

⁷⁴ Fédération des Conseils de Parents d'Elèves, principale fédération de parents d'élèves de l'école publique, membre du CNAL.

⁷⁵ Ligue de l'enseignement, *La laïcité, un bien commun, une démarche, une construction permanente*, 4 nov. 2003, p. 36.

⁷⁶ Voir notre étude « Les professionnels de l'école et l'incrimination du voile », in *La Politisation du voile*, op. cit., 2005, p. 73-94.

maintenir⁷⁷. Mais finalement, l'épisode de 2003-2004 a eu pour effet de consolider la position libérale et pluraliste dans les directions de ces organisations.

En revanche, l'épisode semble avoir produit une onde de choc parmi les « jeunes issus de l'immigration ». Il a fait surgir le thème colonial et l'a converti en ressource politique. L'appel « *Nous sommes les indigènes de la République* » est diffusé en janvier 2005. Il est animé par des militants musulmans de la mouvance néo-réformiste et des non musulmans qui se sont mobilisés durant l'épisode de 2003-2004 contre l'ostracisme à l'encontre des filles voilées⁷⁸. L'Appel transforme le label colonial d'*indigène*, symbole d'assujettissement, en emblème d'une nouvelle dynamique sociale référée à l'histoire séculaire des luttes d'émancipation des peuples et groupes dominés. Ses intertitres dessinent le canevas de l'analyse :

« La France a été un Etat colonial
La France reste un Etat colonial !
Le traitement des populations issues de la colonisation prolonge la politique coloniale, sans s'y réduire
La gangrène coloniale s'empare des esprits
La décolonisation de la République reste à l'ordre du jour ! »⁷⁹

En décembre 2005 se forme le CRAN, Conseil représentatif des associations noires. Les deux mouvements n'ont pas les mêmes méthodes d'action ni les mêmes espaces de référence, mais ils veulent tous deux théoriser la filiation coloniale de la société politique et dénoncer sa perpétuation. L'article 4 de la loi du 23 février 2005 *portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés*, qui stipulait :

« Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit »

a catalysé leur convergence⁸⁰. Une « cause » s'est créée autour du droit à la mémoire des « Noirs » et des « indigènes » et de leur place dans l'histoire nationale, elle est parvenue à l'agenda politique central à la faveur des débats autour de l'article incriminé.

De surcroît, l'épisode a vraisemblablement aggravé l'ambivalence des « jeunes issus de l'immigration » à l'égard des institutions. L'année 2005 a été marquée par l'irruption sur la

⁷⁷ La commission, dirigée par Michel Morineau, a été hébergée alors par la Ligue des droits de l'homme et le *Monde diplomatique*. Elle s'est constituée en association en 2006.

⁷⁸ L'un de ses principaux animateurs est Laurent Lévy, avocat proche du MRAP et père d'Alma et Lila, deux lycéennes qui ont été renvoyées du lycée d'Aubervilliers après la rentrée 2003-2004, pour port du voile. Son propre père a fait partie du mouvement indépendantiste en Tunisie.

⁷⁹ Voir aussi S. Khiari, *Pour une politique de la racaille*, Paris, Ed. Textuel, 2006.

⁸⁰ L'article a finalement été retiré de la loi, sous l'indignation provoquée en Algérie et aux Antilles surtout.

scène publique, à deux reprises et de façon plus critique que jamais, de manifestations d'une haine de *parias* : dans les violences « anti-blancs » en marge des manifestations lycéennes de mars 2005 à Paris, puis dans la vague des émeutes suite à la mort de deux garçons à Clichy-sous-Bois, à la Toussaint 2005.

Au total, le traitement français de l'islam à l'époque contemporaine n'apparaît pas dissociable des enjeux politiques, et doit être périodisé en fonction de ces enjeux. Corrélativement, l'islam *participe* à l'histoire contemporaine de la France, d'au moins deux façons : par la catégorisation dont il fait l'objet (ainsi que les musulmans), et par l'action collective des musulmans eux-mêmes.

Durant toute la période étudiée, la catégorisation de l'islam comme contre-identification est puissante en France, mais elle s'inscrit des configurations discursives et politiques distinctes : débats sur l'impérialisme, puis politique coloniale (où l'islam est davantage instrumentalisé que combattu). Elle sert aujourd'hui d'argument offensif à un néo-nationalisme conservateur qui s'efforce de traduire à son avantage le principe de laïcité.

Quant à l'action collective des musulmans, ambitionnée par un al-Afghani, elle s'affirme dans l'Algérie de l'entre-deux guerres comme une composante originale du mouvement nationalitaire. Elle est loin d'être aussi forte dans la France d'aujourd'hui, malgré la réactivité multiforme dont font preuve les populations musulmanes. Aussi bien, la situation civile française d'aujourd'hui n'a-t-elle rien à voir avec la radicalité de la discrimination ethno-religieuse instituée sous la colonie, malgré l'extension des discriminations touchant les individus identifiables comme venant d'Afrique ou musulmans.